

не пострадаем». Понятно, что такие руководители вряд ли считали нужным прилагать усилия для обустройства спецпоселенцев¹⁰.

Таким образом, официальное лишение спецпоселенцев свободы передвижения вызывало как неизбежное следствие ряд полуофициальных и неофициальных ограничений прав этой категории спецконтингента. Некоторые различия правового статуса разных категорий спецпоселенцев не столь существенны, по сравнению с чертами, их сближающими. Зависимость спецпоселенцев от государства и его представителей на местах подчеркивалась негласной маркировкой «отчужденности» от интересов «трудового народа» «кулаков», «оуновцев», «сектантов» и т. п., что делало их объектом дискриминации и издевательств со стороны части населения и местных чиновников.

¹ См.: *Solomon P. Soviet Criminal Justice under Stalin*. Cambridge, 1996; *Ивницкий Н. А.* Коллективизация и раскулачивание (начало 30-х годов). М., 1996; *Красильников С. А.* Серп и Молот. М., 2003; *Полян П. В.* Не по своей воле... М., 2001; *Славко Т. И.* Кулацкая ссылка на Урале, 1930–1936. М., 1995; *Шашков В. Я.* Раскулачивание в СССР и судьбы спецпереселенцев (1930–1954). Мурманск, 1996; *Земсков В. Н.* «Кулацкая ссылка» в 30-е годы // Социол. исслед. 1991. № 10. С. 3–21; *Он же.* Кулацкая ссылка накануне и в годы Великой Отечественной войны // Там же. 1992. № 2. С. 3–26; *Он же.* Массовое освобождение спецпереселенцев и ссыльных (1954–1960) // Там же. 1991. № 1. С. 5–26; *Он же.* Спецпоселенцы (1930–1959 гг.) // Население России в 1920–1950-е годы: численность, потери, миграции. М., 1994. С. 145–194; *Он же.* Судьбы кулацкой ссылки (1930–1945) // Отеч. история. 1994. № 1. С. 118–147; *Зима В. Ф.* Второе раскулачивание (аграрная политика конца 40-х – начала 50-х годов) // Там же. 1994. № 3. С. 109–125; *Плотников И. Е.* Ссылка крестьян на Урал в 1930-е годы // Там же. 1995. № 1. С. 160–179; и др.

² ГАСО, ф. р-88, оп. 21, д. 74, л. 185 об.

³ *Шарыгин И.* Мы были волчатами // Рассвет. 1992. 8 февр.

⁴ ГАСО, ф. р-88, оп. 21, д. 74, л. 186.

⁵ Там же, д. 91, л. 233–234.

⁶ ГАРФ, ф. 9479, оп. 1, д. 358, л. 119.

⁷ Арх. УВД Пермской области, ф. 18, оп. 1, д. 15, л. 35.

⁸ ГАСО, ф. р-88, оп. 21, д. 66, л. 75; ЦДОСО, ф. 4, оп. 9, д. 53, л. 37–54; Арх. УВД Свердловской области, ф. 12, оп. 1, д. 8, т. 1, л. 12 об.

⁹ ГАРФ, ф. 9479, оп. 1, д. 471, л. 163; Арх. УВД Пермской области, ф. 21, оп. 1, д. 7, л. 3, 279.

¹⁰ ЦДОСО, ф. 4, оп. 9, д. 53, л. 37–54; ГАРФ, ф. 9479, оп. 1, д. 471, л. 154.



М. А. Фадеева

ЭТНИЧЕСКИЙ ИНДИВИД И ПРОБЛЕМА ЭТНИЧЕСКОГО СУБСТРАТА

Происходившие в обществе в последней четверти XX века изменения привели к политизации этноса и этничности, ввели их в русло политологического дискурса. Этносу и этничности начали уделять внимание не только этнологи и ант-

ропологи, но и другие исследователи – социологи, психологи, историки, а также политологи и политики. В 1981 году американский политолог Дж. Ротшильд опубликовал работу под названием «Этнополитика». Невозможно отрицать реальность этнонациональных проблем, для осмысления которых возникают соответствующие современные отрасли научного знания. Этнос превратился из культурологического понятия, относящегося к первобытным, неразвитым или отсталым народам, в понятие политологическое, относящееся к любому народу, народу вообще. Этнос и политика «слиплись». Этнология и политика образовали этнополитологию.

От этнологии этнополитология переняла специфический взгляд на объект своих исследований. Этнолог, изучавший примитивные народы, в своем представлении также мало походил на изучаемых им дикарей, как энтомолог на изучаемых им насекомых. Этнополитология стала рассматривать этнос как инсекта, помещая этносы в интеллектуальные «инсектариин». В 60–70-х годах XX века в США проходило широкое движение борьбы афроамериканцев, испаноамериканцев, азиатских и индийских американцев за гражданские права. Этнополитические движения несколько позже возникли в Европе. Социальные трансформации, связанные с распадом СССР, актуализировали эту проблематику на постсоветском пространстве в последнее десятилетие XX века. Этничность стала средством политических мобилизаций. С ней оказались связанными ключевые политические проблемы – проблемы власти и государства. Самым существенным результатом политизации этничности оказалось обновление теории и практики этнонационализма.

Теоретические споры по поводу нации и этноса, по поводу существования «этнической субстанции» и определения этноса либо через обнаружение такой субстанции, либо через перечисление этнических признаков привели к тому, что возник очередной вопрос – «основной вопрос этнологии» – вопрос о существовании в природе собственно этнической субстанции. При такой постановке он содержит внутри себя две проблемы: а) существует ли такая субстанция вообще? б) как существует особая субстанция?»¹.

В начале XXI века воссоздаются старые споры, казалось бы, разрешенные диалектикой, о сущности и существовании, сущности и явлении, субстанции и субстрате. Поиски этнической сущности «как таковой» и стремление познать ее «в чистом виде» весьма метафизичны. Диалектика природы и общества убеждает в том, что сущность является и явление существенно. Этническая сущность, или этничность, и есть *causa sui*, которая не существует иначе, чем в явлениях. Для познания этнического «явления» этнонауки имеют соответствующие методы и формы. Вопрос заключается в том, каким образом этничность транслируется, переносится, т. е. этничность – не только субстанция, но и субстрат – определенный носитель некоторых свойств. Именно обращение к этническому субстрату (или субстрату этничности) и позволяет в полной мере представить субстанциональную основу этнического. Это же позволяет преодолеть дурную бесконечность этнических признаков («этнических определителей»), перечисление которых в различных сочетаниях для определения этноса делает методологическую позицию исследователей весьма уязвимой.

С помощью выявления этнических субстратов во всем необозримом множестве подходов к этносу, в какой бы сфере они ни создавались, мож-

но провести типологию этноконцепций. Тип концепции зависит от того, какой фундаментальный философский принцип положен в ее основу. Из этого, в свою очередь, следует понимание сущности этноса, вытекающих из нее этнических признаков, способов и характера кроссэтнической коммуникации, видение этносов в качестве субъектов политического процесса. Всякая этноконцепция в зависимости от того, как является этническая сущность, может быть отнесена к одному из трех типов: натуроцентрическому, спиритоцентрическому, культуроцентрическому, так как природа, дух и культура – предельные основания человеческого бытия.

Те исследователи, которые видят сущность этноса в его «природе», создали множество *натуроцентрических этноконцепций*. Природная сущность этноса проявляется в биоантропологических особенностях его членов, в таких концепциях *кровь представляется субстратом этничности*. Этносы существуют постольку, поскольку существуют естественные разновидности человеческого рода, к которым относятся прежде всего морфологические различия рас. Изучая «политическую способность рас», утверждая зависимость способности к политическому господству от «антропологических условий», Л. Вольтман видел, что «антропологическое исследование страдает от предубеждения, что *естественно-научное* понятие расы и *филологическое* и *политическое* понятия народа – одно и то же. Именно народы, подвергнувшиеся многим расовым смешениям, произвели среди антропологов большую путаницу понятий. Историческое понятие «немецкого – *deutschen* – народа», например, отлично от антропологического понятия «германской – *germanischen* – расы», и совершенно неверно, когда современные французы с пафосом называют себя «галльской нацией», как это часто делается чересчур пылкими патриотами². Весьма поучительное в методологическом отношении замечание, позволяющее отличать народ как социально-политическое сообщество (гражданскую нацию) и народ как природно-культурное явление (этнос). Видя природную сущность этноса, расовые этноконцепции рассматривают человека как подопытное животное. Например, ученый Бреул отмечал, что кожа на спине суданцев и феллахов гораздо темнее, чем на животе. И вообще выделяются шерстисто-волосатые, прямоволосые и жестко-волосатые расы. В качестве отличительных признаков рас отмечается цвет кожи и глаз, цвет и структура волос, длина и пропорции тела, пропорции головы.

Несмотря на то, что «в повседневной практике попытки определения этнической принадлежности людей на основе одних только внешних антропологических показателей обычно имеют весьма приблизительный характер»³, именно внешние физические признаки, отличающие одних людей от других, фиксируются обыденным сознанием в процессе кроссэтнической коммуникации. Благодаря этому, расовым этноконцепциям придается особое значение.

Расовые этноконцепции фиксируют бесспорную биологическую реальность фенотипического разнообразия людей. Однако этим дело не ограничивается. Подобная констатация находит продолжение в создании иерархии народов, разделении их на высшие и низшие, признании «неравной ценности» рас. Хорошо известны социальные, политические и гуманитарные последствия практического применения расовых этноконцепций. Как было сказано в Декларации Комитета антропологов при ЮНЕСКО (Объединение по рассмотрению вопросов просвещения, науки и культу-

ры), выработанной в 1950 году, «ввиду серьезных заблуждений, вызванных неправильным обыденным употреблением слова “раса”, было бы желательно полностью отказаться от применения этого термина по отношению к человечеству и принять выражение “этническая группа”»⁴.

Вторым вариантом натуроцентрических этноконцепций являются те, в которых *субстратом этничности выступает земля* (территория) или почва. Эти концепции укладываются в традицию географического детерминизма. Земля соединилась с политикой в работах Ф. Ратцеля, который проводил идею влияния географической среды, особенно ландшафта, на жизнь народов, их культурные и политические особенности. О связи земли и народа, о трудностях наблюдения за «расовыми и племенными границами», о том, что государственные границы не совпадают с этническими территориями, размышлял К. Хаусхофер. В традиционных для Германии расовых терминах он рассуждал о государствах и народах – племенах и расах: «Если появляется опасность одной или нескольких рассекающих территорию государства расовых границ, непосредственно угрожая даже таким государственным образованиям, как Хеттское царство и Габсбургская империя, то косвенно она стоит перед всем человечеством с его политической структурой и его надеждами на более широкое сплочение»⁵.

Земля как субстрат этничности предстает в концепции Л. Н. Гумилева, который особое внимание уделял «месторазвитию» (или родине) этноса, признавал, что характер ландшафтов глубоко влияет на облик этноса. Он заметил, что новые этносы всегда складывались в зонах сочетания двух и более ландшафтов, тогда как монотонные ландшафты обычно не служат месторазвитием этноса. Отличающиеся поведенческие навыки людей также являются следствием адаптации – приспособления этноса к этнolandшафтной среде. Например, колонизация русскими Сибири и Дальнего Востока потребовала выработки поведенческих навыков жизни в суровых ландшафтно-климатических условиях, существенно отличающихся от условий Восточно-Европейской равнины. Иначе говоря, без земли нет народа, его особенности определяются землей, на которой он живет.

Земля как субстрат этничности легко фиксируется в обыденном сознании, определяющем коренные и некоренные, урожденные и пришлые народы и их представителей. Не «кровь», а земля как субстрат этничности приобретает значение в ходе этногенетической миксации и этнической ассимиляции при формировании новой этнической общности. Например, в самосознании жителей Среднего Урала распространено представление о себе как об «уральцах» или «уральском горном народе», что можно рассматривать как симптом нового этнического самосознания.

Для государства территория с автохтонным этносом представляет собой объект особого внимания, так как территория – первый признак государства и его важнейший экономический ресурс. Государство скорее поступится своим населением как восполнимым ресурсом, но не территорией. Вопросы государственной и этнической территории, несмотря на то, что Земля уже разграничена, не утрачивают своей актуальности. Государства и этносы продолжают определять и отвоевывать «свою» землю.

Кровь и земля – предельные основания и смысл натуроцентрических этноконцепций. Кровь и земля в качестве субстратов этничности определяют вульгарно-материалистическое представление об этнической субстанции.

Сверхъестественную сущность этноса обнаруживают создатели *спиритоцентрических этноконцепций*, в которых *субстратом этничности*

выступает дух. Посредством этого является их идеалистическая сущность. В связи с этим возникают понятия «дух народа», «душа народа», «характер народа» и – что то же самое – «дух нации», «национальный характер». В науку это понятие было введено исторической школой права. Позже не только право, но и все действия стали объяснять воплощением народного духа. Народный дух, народная душа – то, что неистребимо и неизменно, то, что остается при любых переменах, то общее, что существует, несмотря на индивидуальные различия. И. Г. Гердер в народном духе видел основу и движущую силу истории. И. Г. Фихте считал народный дух проявлением Божественного, а индивида – проявлением народного духа. Пользовался понятием «дух народа» и Г. Гегель. Немецкие философы понимали его как нематериальную сущность. Русская философия усвоила и продолжила в этом отношении традицию немецкой философии. Ф. М. Достоевский, Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, А. С. Хомяков, И. А. Ильин и другие изучали особый дух русского народа. В конце XX века в российской литературе на «национальную» тему появились рассуждения о «русском национальном менталитете».

О. Бауэр замечал, что народный дух – давнишняя любовь романтиков – «не в состоянии объяснить общности национального характера, так как он сам не что иное, как национальный характер, превращенный в метафизическую сущность, в призрак». «Национальный характер ничего не объясняет, он сам по себе должен быть объяснен»⁶.

Вторым вариантом спиритоцентрических концепций выступают те, в которых *субстратом этничности оказывается судьба*. Так, например, Г. Лебон полагал, что нацию объединяет не кровь, а общая судьба. В «общности исторической судьбы» стали видеть существенный признак народа. «Нация есть не что иное, как общность судьбы. Но эта общность судьбы действует в двух направлениях: с одной стороны, путем естественной наследственности передаются качества, присвоенные нацией на почве общности судьбы, с другой – передаются культурные ценности, создаваемые нацией на почве той же общности судьбы»⁷. Как бы ни представляли судьбу народа (неразумная и непостижимая предопределенность событий; осмысленное действие божественного предопределения; неумолимое соединение причин и следствий; совместная деятельность прошлых поколений или перспективы будущих), все равно судьба остается силой метафизической. Определять этнос через судьбу значит определять неизвестное через неизвестное, так как понятие судьбы отнюдь не более определенное и не менее многозначное, чем этнос.

Величие народного духа и сила судьбы привлекали к ним философов-идеалистов и писателей-романтиков. Метафизичность, чувственная невосприимчивость, отсутствие сколь бы то ни было четкого определителя и мерила «духа народа» и «общей судьбы» отвращают от них обывателя. Этнополитические теории и политическая практика, как правило, игнорируют спиритоцентрические этноконцепции. Чаще всего «дух народа» выступает в качестве дополнения к «крови» и «земле».

Культуроцентрические концепции этническую сущность видят в культуре. В общности культуры, общих культурных традициях видится сила, объединяющая этническую общность. Характерные черты этнической культуры – отличительные особенности этносов – проявляются как в материальной, так и в духовной сфере. В свою очередь культуроцентричес-

кие этноконцепции можно разделить на те, которые *субстратом этничности признают язык*, и те, которые *субстратом этничности признают образ жизни*.

Язык является важнейшим этнодифференцирующим признаком. На основе языков составляются этнические классификации. М. Хайдеггер утверждал, что язык – дом бытия. Они зачастую оказываются одним и тем же у разных народов. Поэтому в культуроцентрических этноконцепциях появляется указание на другой субстрат этничности – образ жизни. «Он представляет собой систему из множества компонентов (нормативов), важнейшими из которых являются: пища; одежда; жилище (в частности, оформление интерьера); гигиена (в частности, частота омовения тела – ежедневно, еженедельно и т. п.); транспорт (способ передвижения); язык (речь); характер семейных отношений; характер распределения семейного бюджета; характер чередования труда и отдыха; стиль общения (манеры, обычаи, нравы, привычки и т. д.)»⁸ «В повседневной практике при разграничении этносов-народов, как правило, указывают на такие устойчивые и отчетливо внешне выраженные компоненты их культуры, как язык, религия, народное искусство, устное творчество, обычаи, обряды, нормы поведения, привычки и т. п. Сюда относятся также принятые жесты вежливости и приветствия, походка, этикет в еде, гигиенические привычки и многое, многое другое»⁹. Все вышеперечисленное считается не просто списком отличий, но взаимосвязанными элементами этнической культуры. Этнос в таком случае есть культурный комплекс, совокупность культурных элементов, возникших на базе исходного элемента и функционально с ним связанных. Невозможно выделить какой-то один культурный признак в качестве основного для отделения одного этноса от другого.

Хотя в многочисленных дефинициях этноса имеют место значительные расхождения в перечислении этноопределяющих признаков, в действительности они не представляются существенными. Язык и образ жизни либо по отдельности, либо в комплексе составляют существо культуроцентрических этноконцепций. Этнос есть «группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освященных традицией и отличаемых ею от таковых других групп...»¹⁰.

Дело значительно усложняется, когда рассматриваются нетрадиционные народы, не те, которые описаны этнографами «в чистом виде». Невозможно серьезно рассуждать о своеобразии жилища: свайные постройки, плавучие жилища, переносные жилища, дома-башни, жилища из снега, землянки, деревянные жилища и пр., если речь идет о современных народах, реально живущих в современных и постмодерновых урбанизированных обществах. Также было бы забавно применить в качестве этнодифференцирующего признака пищу, поделив современные народы на тех, основу пищевого рациона которых составляют продукты земледелия, кто в основном потребляет мясо, кто употребляет главным образом рыбу – ихтиофагов.

К образу жизни относят традиционные отрасли хозяйства. «Для каждого этноса очень важно, чтобы успешно развивалась главная, определяющая экономику этого народа отрасль хозяйства. Для чукчей, ненцев, эвенков, некоторых других северных народов – это оленеводство, для эскимосов и алеутов – морской зверобойный промысел, для якутов и бурят – скотоводство и т. п. ... Упадок традиционных отраслей хозяйства вызывает и в Ка-

захстане, и в Татарстане серьезное беспокойство за судьбу коренных для этой территории этносов... Традиционный хозяйственный комплекс – фундамент культуры любой этнической общности. Его сохранение и развитие – непереносимое условие сохранения и развития самих этнических общностей»¹¹. С этой точки зрения даже невозможно оценить степень беспокойства за судьбу русского народа, так как традиционное плетение лаптей находится в абсолютном упадке. Такая позиция означает абсолютизацию доиндустриальной стадии развития этноса и отказ от модернизации.

Стоит только обратиться к современным этносам, живущим в условиях непрекращающейся кросскультурной коммуникации; из «образа жизни» один за другим начинают «выпадать» элементы «чистой» этнической культуры, не испытавшей на себе ни влияния других этнических культур, ни модернизации. В современном мире реально существуют «меланжевые» этнические культуры. Современные этнокультуры можно сравнить с тканью, сотканной из смеси окрашенных в разные цвета волокон. Ни одна из привычных культурных, этнографических черт в отдельности не может служить субстратом этничности.

Культуроцентрические этноконцепции, как правило, отличаются толерантностью к множеству этнокультур, так как рассматривают многочисленные особенности языков и образов жизни, которые невозможно расположить иерархически. Они не делят этнические культуры на высшие и низшие, но рассматривают их как единство многообразия. «Этносы – категория сопоставительная»¹², но не противопоставляемая.

Каков бы ни был субстрат этничности, как бы ни различались натуроцентрические, спиритоцентрические и культуроцентрические этноконцепции, им присущи черты сходства. Во-первых, все они рассматривают этнос с точки зрения объективно-всеобщего. Во-вторых, все они рассматривают этносы как нечто раз и навсегда данное, исторически возникшее, осуществившееся на определенном историческом отрезке времени и далее неизменное. В-третьих, они помещают отдельного человека в этнический квадрат, сторонами которого являются этнос как целое, этнос как общность, количество этноса, антитеза «мы – они».

То, что этнология развивалась в Европе как изучение отсталых народов, явилось причиной отношения к этносу как к целому, без различения в этносе отдельного человека, индивида. Отсутствие социальной стратификации и неразвитая индивидуальность (примитивное племя предполагало полное подчинение группе) в первобытных обществах позволяли рассматривать этнос как целое. Отношение к примитивному этносу в простых обществах как к целому, свойственное этнологии, было распространено на этносы в сложных обществах. «Состав многопоколенных, потомственных общностей всегда текущий: члены общности покидают ее, умирают, вступают новые, но, несмотря на все эти изменения, общность продолжает существовать как *одно и то же целое* (курсив мой. – М. Ф.), нередко на протяжении столетий и даже нескольких социально-экономических формаций»¹³.

Представление об этносе как целом затем перешло в этнополитические исследования, которые в большей степени стали интересоваться цивилизованными народами, но отношение к ним, как диким, сохранилось. Очевидно, что в таком подходе проявляется методологический принцип холизма, который был определенно сформулирован Я. Смэтсом. Целое больше, чем сумма его частей; целое значит больше, чем любая его часть;

целое полностью представляет любую его часть; знание целого абсолютно исчерпывает знание любой его части. Представление об этносе как о целом рождает идеи об особых потребностях, интересах этноса, превосходящих потребности и интересы отдельного человека, этнического индивида. *Узурпаторы этнических интересов* (вожди этнонации, лидеры этноорганизаций) выступают от имени целого, всего народа. Например, о существовании Русской общины в Екатеринбурге, претендующей на выражение интересов этнических русских на Среднем Урале, известно только регистрирующим органам и руководителям общины, что не препятствует выступлениям последних «от имени русского народа». Этнос как целое – первая сторона этнического квадрата, загоняющая этнического индивида в этническую общность.

Представление об этносе как о неразрывно связанной целостности приводит к заклинанию об этнической *общности*. В европейской науке понятие «общность» семантически нейтрально, означает *то, что относится ко всем* или к определенному количеству людей в качестве черт сходства. Существуют отдельные люди, в процессе взаимодействия они образуют общности. Общность – это «совокупность людей, которые имеют общее постоянное место жительства, зависят друг от друга в повседневной жизни и осуществляют многие виды деятельности для удовлетворения своих экономических и социальных потребностей»¹⁴. Даже если люди не живут вместе, но имеют одинаковый статус или общую черту, они *входят* в общность. В отечественной советской и постсоветской науке присутствует другая семантика. Под общностью подразумевается целостное объединение, единство, *то, к чему относятся все*: идейная общность, общность интересов, классовая общность, историческая общность. В таком контексте сначала существует общность, потом к ней принадлежат; общность первична, ее члены вторичны. Этнос-общность – вторая сторона этнического квадрата.

Настойчиво повторяемый предикат общности в дефинициях этноса проистекает из большевистской трактовки этнонации: «Нация – это, прежде всего, общность, определенная общность людей»¹⁵. Таким образом, этнос – это целостная общность. Такой подход абстрагируется от многих различий членов общности, игнорирует не только уникальность отдельного человека, но даже социальную неоднородность, объективные социальные различия «внутри» этноса, чтобы утвердить этнос как единство.

Этнос как целостная общность всегда характеризуется с количественной стороны. «Более чем за сто лет (с 1897 г.) в России (Российской империи – СССР) было проведено 9 переписей, причем во всех восьми советских переписях ставился вопрос о том, к какой национальности/народности относит себя переписываемый, и сведения о национальном/этническом составе всегда публиковались»¹⁶. Общность должна быть сосчитана: в государственном (хозяйственном) значении – сколько какого народа проживает на территории государства, какова величина этнодемографического ресурса; в этнологическом (культурном) значении – какого рода этнокультурные особенности более или менее распространены; в этнополитическом (властном) значении – сколько гомогенного в этническом отношении населения должно быть на определенной территории, чтобы этнотерриториальный принцип оказался легитимным в ходе государственного строительства.

Количественная характеристика этноса имеет особенное значение в связи с теми субъектами РФ, которые еще во времена СССР были образованы

по этнотерриториальному (обычно его называют национально-территориальным) принципу. Этнодемографический баланс учитывается при анализе проблемы государственного единства и тенденций дезинтеграции в современной РФ. Довольно распространено мнение, с которым, однако, трудно согласиться, что «проблема гражданской интеграции в РФ прежде всего и главным образом связана с нерусской частью населения, которая составляла 18,5% (перепись 1989 г.)»¹⁷. При количественном подходе это видится псевдопроблемой: «Сейчас мы проживаем в почти моноэтническом государстве, где русские составляют 81,5% населения (против 50% в СССР), а доля других народов несоизмеримо меньше. Так, например, следующий по величине этнос, татары, составляет лишь 3,5% всего населения России»¹⁸. С точки зрения количественного подхода к этносу, не важно, что 3,5% – это 5 522 100 человек, не важно и то, что остальные 15% «нерусского» населения составляли 21 633 900 человек. Преобладает мнение, с которым также трудно согласиться, будто малый удельный вес представителей титульных этносов в «национальных» республиках практически никак не влияет на политическую систему, не может провоцировать социальную напряженность.

«По политико-географическим и этнодемографическим параметрам добывать отделения могут лишь республики Северного Кавказа, Тува и, с оговорками, Калмыкия. На них приходится всего 2% территории и 2,5% населения России. Эта величина слишком мала, чтобы существенно влиять даже на политическую систему, не говоря уже об угрозе распада»¹⁹. Такие рассуждения напоминают античные парадоксы «Куча» и «Лысый». Сколько должно быть зерен, чтобы образовалась куча? Сколько волос должно остаться на голове, чтобы человек мог считаться лысым? Сколько должно быть титульного и нетитульного народа, чтобы возникли этнополитические проблемы? Само деление этносов на титульные и нетитульные содержит в себе некую напряженность.

Количество этноса, третья сторона этнического квадрата, может служить *решающим аргументом* и для обоснования «величия» народа («большой и великий», «маленький, но гордый и потому великий»), и для катастрофических прогнозов в отношении сокращения населения, и для решения территориальных вопросов, и для политического продвижения «русского», «башкирского», «еврейского» и любых других подобных вопросов.

Четвертой стороной этнического квадрата является антитеза «мы – они», которую представляют атрибутом этнического самосознания. Считается, что «члены общностей, обладающие самосознанием, идентифицируют друг друга на основе различных признаков. Это может быть определенная идеология, обладание особыми предметами, проживание на общей территории, выполнение тех или иных ритуальных действий, специфические черты внешности и т. п. На данной основе развивается чувство как идентичности, выражаемое словом “мы”, так и отличия от других общностей, обозначаемое словом “они”»²⁰. Антитеза «мы – они» первоначально возникла в простых обществах, в которых противопоставлялись мы – люди и они – не люди. Так, например, чукчи имеют самоназвание «лычъо», «равэтлан», что в переводе означает «настоящие люди». Чулымцы, чулымские тюрки имеют одно из самоназваний «пестын кижилер» (буквально – «наши люди»). Самоназвание нивхов – «нивгун» – на восточно-сахалинском диалекте означает «человек, люди». Ненцы, в «Своде законов Россий-

ской империи» названные самоедами, называли себя «ненэц», или «хасова», что означает «человек». Самоназвание марийцев – «мари», «марий» – переводится как «человек, мужчина». Эскимосы называются «юпигыт», «югит» – «настоящие люди». Эстонцы имеют старое самоназвание «маарахвас» – «народ своей земли»²¹. Примеры можно продолжать.

Действительно, самоназвания (эндоэтнонимы) многих этносов означают «люди», «настоящие люди», «наши люди», что фиксирует не противопоставление себя другим людям-нелюдям, но отличие людей от зверей, означает выделение человека из природы. Названия, придуманные одним народом для обозначения других (экзоэтнонимы), имеют, как правило, более позднее происхождение. Считается, что этническое самосознание построено на негативной оппозиции к другим этносам, что самосознание общности не просто констатирует, что есть мы, и есть они. Оно делит и противопоставляет: мы – люди, они – не мы, следовательно, они – не люди, следовательно, людские правила и законы на «них» не распространяются. Это исторические основания современных политических идеологем: «наше – лучше», «уж лучше плохонький, да свой», «приоритет наших интересов», «наши всегда правы» и пр. На них основывается коллективное оборонное сознание с его мощным мобилизующим потенциалом. «Мы – люди» выполняет функцию современного мифа. Если в простых обществах коллективное сознание с бинарной оппозицией «мы – они» было исторически оправдано и продуктивно, так как оно позволяло выживать в природе, то в сложных обществах, особенно в постиндустриальных, оно контрпродуктивно, так как не позволяет выживать ни в природе, ни в обществе. В массовых атомизированных обществах индивид – социальный атом не может мыслить себя в качестве «мы». Бинарная оппозиция «мы – они» и ее сущность «свой – чужой» заменяется другой: «я – свой, он – чужой».

Четыре стороны этнического квадрата: этнос как целое, этнос как общность, этнос как некое количество, этнос как «мы – люди» – в духе средневекового реализма приводит к возникновению этноса как самостоятельной сущности. «Этнос хочет», «этнос может»... Абстракция большой степени общности как бы обретает самостоятельное существование в объективной реальности.

В центр исследования этнополитических проблем необходимо поместить этнического индивида, отдельного человека с этнически обусловленными и индивидуально выраженными чертами, что позволит выявить новый антропоэтнополитический ракурс в этнополитологии. В этническом индивиде человеческие сущностные силы (способности, потребности, интересы, ценности и цели) выступают в специфической этнической форме уникальным и неповторимым образом, который и означает индивидуальность, превосходящую этническую общность.

¹ Рыбаков С. Е. Судьбы теории этноса. Памяти Ю. В. Бромлей // Этногр. обозрение. 2001. № 1. С. 16.

² См.: Вольфман Л. Политическая антропология. М., 2000. С. 132–133.

³ Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1985. С. 52.

⁴ Расовая проблема и общество. М., 1957. С. 302–303.

⁵ Хаусхофер К. О геополитике. М., 2001. С. 190.

⁶ Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия // Нации и национализм. М., 2002. С. 56, 58.

⁷ Там же. С. 60.

⁸ Бранский В. П. Социальная синергетика и теория наций. СПб., 2000. С. 12.

- ⁹ Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. С. 55.
- ¹⁰ Широкогоров С. М. Место этнографии среди других наук и классификация этносов // Широкогоров С. М. Этнографические исследования: В 2 кн. Кн. 1. Избранное. Владивосток, 2001. С. 95.
- ¹¹ Этнополитология / Сост. и авт. вступ. статьи В. А. Тураев. М., 2001. С. 13.
- ¹² Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. С. 49.
- ¹³ Там же. С. 24–25.
- ¹⁴ Смелзер Н. Социология. М., 1994. С. 245.
- ¹⁵ Сталин И. В. Марксизм и национальный вопрос // Сталин И. В. Соч.: В 2 т. М., 1951. Т. 2. С. 292.
- ¹⁶ Богоявленский Д. Д. Этнический фундамент населения России // Социол. исслед. 2001. № 10. С. 88.
- ¹⁷ Прусаускас А. А. Слагаемые государственного единства // Pro et contra. 1997. № 2. С. 23.
- ¹⁸ Подопрязина В. Н., Краснопевцева Т. И. Русский вопрос в современной России // Вопр. философии. 1995. № 6. С. 72.
- ¹⁹ Прусаускас А. А. Слагаемые государственного единства. С. 23.
- ²⁰ Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. С. 27–28.
- ²¹ Исаев М. И. Словарь этнолингвистических терминов. М., 2001.



Л. Н. Шабатура

ТРАДИЦИЯ В КОНТЕКСТЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Духовность очевидным образом не сводится к культуре. Поэтому возникает вопрос о соотношении данных понятий. Культура является лишь средством выражения духовности, ее проявления в общественной и личной жизни человека. В рамках традиции как сложного социального отношения, в котором духовность и социальность переплетены, выражение духовной составляющей посредством культуры выступает одновременно и средством преобразования, совершенствования социального содержания традиции. Под этим углом зрения мы должны понимать место и роль культуры в традиции. Разделение культуры на материальную и духовную, господствующее в современной культурологии, на наш взгляд, носит и может носить лишь условный характер.

Дело в том, что сами по себе артефакты (книги, компакт-диски, произведения искусства и т. п.) вовсе не есть культура, они – ее продукт, результат. Причем, результат промежуточный, поскольку главным объектом культурного развития выступает сам человек. Отсюда следует, что духовная культура есть как бы первичное, глубинное основание всей культуры как процесса самосовершенствования личности, тогда как культурные ценности в виде обозначенных артефактов являются лишь вторичным, видимым операционально-процессуальным уровнем культуры.

Естественно, что в контексте темы данной статьи мы не можем обращаться к анализу конкретных артефактов культуры, поскольку речь идет о социально-философских аспектах культуры в рамках традиции. И в этом плане нас прежде всего интересует то обстоятельство, каким образом культура совершенствует социальный компонент традиции. Здесь центральным вопросом представляется нам проблема совершенствования социального взаимодействия людей, реализации идей социальной справедливости,